

Strausz Janka

Az idegenek szemlélete a japán közösségi érintkezések tükrében

Bevezetés

A globalizálódó világban a japánok egyre többször találják szembe magukat más etnikumhoz, eltérő kultúrához tartozó emberekkel, csakhogy a találkozás kezdeti örömeit gyakran beárnyékolják a nyelvi és kulturális nehézségek okozta problémák, amelyek könnyen gátat vetnek a további kommunikációnak. Habár a világ bármely más pontján is adódhatnak hasonló gondok, a japán társadalom különösen zárt rendszer, ahol a nyelvi korlátoktól függetlenül is nehezen nyitnak az odalátogató idegenek vagy a saját köreikbe nem tartozó honfitársaik irányába.¹ Az emberiség történelmében már az ősi időktől fogva létezett az az igény, hogy az adott közösség számára ismeretlen elemeket valamilyen formában megkülönböztessék a közösséget alkotó tagoktól. Ez a megbélyegzés biztosította a csoport fennmaradását, ezért szélsőségesebb esetekben kirekesztéssel éltek, és elhatárolták magukat mindenkitől, aki gondot jelenthetett a saját társadalmukra nézve.²

Nem meglepő, hogy a fokozódó globalizációnak köszönhetően már a 20. század első felétől többféle tudományág – a néprajz, a szociológia és a pszichológia – is átfogóan tanulmányozta az idegenekkel szemben mutatott emberi viselkedés különféle formáit. Többek között Robert E. Park (1864–1944) szociológus munkássága nyomán került központba a téma, aki a máshonnan érkezettek bizonytalan társadalmi státuszára utalva³ bevezette a *marginal man*, azaz „határ menti személy” terminológiáját,⁴ de kiemelhetjük

¹ Ishii 2001: 145–146.

² Akamatsu 2005: 15.

³ A bizonytalan státusz abból adódik, hogy az idegen saját közösségétől eltávolodott, miközben nem teljes körű tagja annak a csoportnak, ahová elérkezett.

⁴ Park 1928: 881–893.

még Georg Simmel (1858–1918) német szociológus nevét is, aki elsőként fejtette ki tudományos nézeteit az európai típusú idegen-elmélettel (*ijin-ron* 異人論) kapcsolatban.⁵ Japán oldalról is adódtak jelentős munkásságot folytató szociológusok, akik nem csupán a szociológia, hanem a folklór, irodalom, történelem és vallástudomány szemszögéből próbálták vizsgálni a specifikusan japán idegen-szemléletet. Ilyen volt Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887–1953) néprajzkutató is, aki bevezette a nyugati típusú *marginal man* japán nyelvű ősi megfelelőjét, a *marebitót* 稀人, valamint nyomon követte a kifejezés fogalmi változásait az egyes japán nyelvű források alapján.⁶

Jelen dolgozat célja a japán közösségbe nem tartozó „határ menti idegének” alakjának bemutatásán kívül az ismeretlenek felé irányuló közösségi érintkezéseknek, valamint – a legfontosabb szociokulturális fogalmakon keresztül – a japán társadalomban működő sokrétű emberi kapcsolatok világának a megragadása.

1. A japán típusú *marginal man*, azaz a *marebito* alakja

Már az őskortól fogva létezhetett a *marebito* vagy az ősi japán nyelvben használt *marōdo* kifejezés, amely messzi földről jött, „ritka vendéget” jelentett, aki alkalomadtán elvetődött az elzárt japán közösségekhez. Orikuchi kimutatta, hogy legkorábban a Nara-korban (710–784) bukkant fel a *marebitót* jelölő írásjegy, amely jelentését tekintve igencsak pozitív volt: olyan isteni személyt jelölt, aki boldogságot és jó szerencsét hoz a közösség életébe.⁷ A későbbiekben valamelyest változott ez a képzet: nem istenségek, hanem a tengeren túl húzódó túlvilágról, *Tokoyóból* 常世 visszalátogató ősök szellemeinek képében jelentek meg a *marebitók*, akik segítettek vagy éppen megbüntették saját leszármazottaikat. Az idők folyamán pedig a faluról falura vándorló idősebb embereket, szerzeteseket, jósokat vagy *hokaibitók*at ほかい人⁸

⁵ Simmel 1950: 402–408.

⁶ Ishii 2001: 146.

⁷ Ishii 2001: 149.

⁸ Vándor koldus, aki a legendák szerint a falvakban házról házra jár, az istenek szavait hirdető és jó szerencsét hozó előadóművészek leszármazottja.

illették ezzel a kifejezéssel, akikről úgy vélték, hogy természetfeletti erőkkel bírnak. Köszönhetően annak az újszerű technikai tudásnak és az ismeretlen világgal kapcsolatos információknak, amelyet magukkal hordoztak, a messzi hegyvidéki falvak közösségei pozitív fogadtatásban részesítették őket.

A japán középkor (1185–1602) során a *marebito*k elvesztették természetfeletti képességeiket, így nem csak pozitív képzet társult hozzájuk: hol szívélyesen, hol pedig barátságtalanul fogadták őket – ez utóbbi esetben szerencsétlenséget hozó démonként (*oni* 鬼) vagy szörnyként (*yōkai* 妖怪) tekintettek rájuk. Ilyen formán a *marebito*k ambivalens megítélése továbbhagyományozódott a későbbiekben született újabb kifejezés, az *ijinek* 異人, azaz a *marebito* fogalmának pszichoszemantikus kiterjesztésével létrejött idegenek, valamint a tengeren túlról érkezett, „külhoni” *gaijinek* 外人 alakjában is.⁹

Nem meglepő, hogy a *marebito* ősi fogalmát és az újszerű *ijin* kifejezést egymás helyett is használták, majd a kora újkor során (1603–1867) kezdték el az utóbbit szélesebb körben alkalmazni a faluhatár közelében felbukkanó valódi hús-vér emberekre.¹⁰ Habár az újkori Japánban megindult belső népmozgás hatására egyre több *ijin* vetődött el az elzárt településekre, az ottani közösségek szemében legtöbbjük megbélyegzett volt, hiszen a Tokugawa sógunátus idején (1603–1867) megalakult négy társadalmi kaszt közül (szamurájok, parasztok, kézművesek, kereskedők) egyikhez sem tartoztak. Így ezek a számkivetettek teljes kívülállóként, a határ menti hegyek és folyók környékén telepedhettek csak le.¹¹ Számos bizonyítékot találhatunk minderre az elzárt japán falusi közösségek kozmológiájában, amely szerint az idegenek, akik kinézetükben és nyelvhasználatukban is elütöttek az őslakosoktól, könnyen felboríthatták a társadalmi rendet, és romlásba dönthették a világot. Mivel a jól ismert, működő rend keretein kívülről érkeztek, nagy befolyással bírtak a falu életére: úgy tartották róluk, hogy rejtélyes erőkkel bírnak, amelyek romlást hozhatnak a településre, ezért személyüket gyakran tabu tárgyává tették.¹²

⁹ Miyata 1986: 1.

¹⁰ Komatsu 1995: 172.

¹¹ Miyamoto 1969: 13–15.

¹² Akasaka 1992: 85.

Legtöbb esetben ez az elhatárolódási szándék különféle rituálék végzésével is párosult, hiszen szükségesnek tartották, hogy az idegenek erejét semlegesítsék a falu határában, akik csak ezután jöhettek beljebb, és vehették fel a kapcsolatot az ott élőkkel. Nem meglepő módon az idegenekhez erősen kötődött a tisztátalanság¹³ (*kegare* 穢れ) képzelete is.¹⁴ A lakóközösség számára ismeretlen világ ugyanis eredendően tisztátalan, veszélyes térnek (*kegare no kūkan* ケガレの空間) minősült, amelynek ártalmaitól a falusi rítusok védték meg az ott élőket.¹⁵

A hagyományos népi világlátás szerint a kozmosz középpontjában a saját lakóközösség állt, amely mint egy mikrokozmosz létezett, szemben az ismeretlen, ambivalens megítélésű külvilággal.¹⁶ Mindaz, ami a külvilágból származott, nem juthatott be a faluba, csupán annak a határát közelíthette meg. Azoknak a személyeknek, akik letelepedési céllal érkeztek egy másik közezből, több évig tartó, többfokozatú rituálén kellett átesniük, amit *murai-rinek* 村入り nevezünk. A *murai* átmeneti rítusához a falu teljes egészének a jóváhagyása volt szükséges. A megfelelő purifikációs rituálék után a falu előjárója mutatta be a leendő tagot a közösségnek, akinek ki kellett vennie a részét a közmunkából is – ha a közösség érdeke úgy kívánta, akkor a közutakat tisztította. Egyenrangú falusi taggá az *ujiko iri*¹⁷ 氏子入り után válhatott, amikor azonos jogokat és kötelezettségeket kapott.¹⁸ Végül a *kabu iri* 株入り követően – amikor már saját háztartását vezette – vehetett részt a közösségi rítusokban, ekkorra ugyanis már a közösség elismert tagjaként nem tekintettek rá kívülállóként.¹⁹

¹³ A japán népi sintó hiedelemvilágában a lelki értelemben vett tisztátalanság állapotát számos tényező válthatja ki. Ilyen az elhunyt személlyel és annak családjával, a betegekkel való érintkezés, de hasonló a vérrel kapcsolatos testi jelenségektől (pl. szülés) való félelem is. Minden tisztátalannak bélyegzett esemény nemcsak az egyén, hanem a közösség életére is negatívan hathatott ki, ezért volt szükség a tisztító célzatú rituálék elvégzésére. A tisztátalanság kérdéskörének gazdag szakirodalma van: japán részről jelentős Namihira Emiko *Kegare* című munkája, de kiemelhetjük Mary Douglas *Purity and Danger – An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* című könyvét is.

¹⁴ Akasaka 1992: 87.

¹⁵ Namihira 2009: 209.

¹⁶ Akasaka 1992: 285.

¹⁷ Az *ujiko iri* rítusa során a falut védelmező entitás, az *uji gami* 氏神 védelme alá helyezték a közösség új tagját, aki ezért cserébe szertartásos keretek között éltette és szolgálta őt a helyi sintó szentélyben.

¹⁸ Az *ujiko iri* témája kapcsán magyar nyelven is olvasható szakirodalom, például Papp 2013.

¹⁹ Akasaka 1992: 287.

2. A marginalitás további megnyilvánulási formái a japán társadalomban

Az *ijin*, tehát az idegenre vonatkoztatott kifejezés a 20. század második felére azonban a „váratlan látogató” fogalmához képest sokrétűbb és színesebb jelentésűvé nőtte ki magát, ami a mai japán nyelvben is megfigyelhető. A japán értelmező kéziszótár szerint például az *ijin* lehet különleges képességű vagy kinézetű személy, vagy egy, a közösséghez nem tartozó, „másik” személy, esetleg egy idegen országból származó ember (*gaijin* vagy *gaikoku-jin* 外国人).²⁰ Az *ijin* szó további jelentésbővítése a kulturális antropológiával és néprajzzal foglalkozó tudósoknak köszönhető, akik a kutatásaik során az az *ijint* nem csupán valódi személyként, hanem természetfeletti lényként, démonként kezelték. Végül az *ijin* sokrétű fogalmán keresztül vezetett az út a modern kifejezésű „külföldi személy”, azaz a *gaijin* vagy *gaikoku-jin* kifejezések irányába, amelyeket egymás szinonimájaként is használhatnak, bár manapság a média és a hétköznapi nyelv szintjén a *gaijin* kifejezés fordul elő gyakrabban.²¹ A *gaijin* terminust a Japán partjainál felbukkant nyugatiakkal (*nanban-jin* 南蛮人) szemben alkalmazhatták először a Tokugawa sógunátus idején, akikkel szemben nagyfokú bizalmatlanságot mutattak.

A *gaijin* szó a hivatalosabb hangvételi *gaikoku-jin* rövidített formáját jelöli, bár a kettő között is lehet egy árnyalatnyi jelentésbeli különbség, hiszen a *gaijin*, azaz „kívülálló” értelemben olyan külföldi állampolgárt jelent, aki állandó letelepedési engedéllyel rendelkezik az országban, míg a *gaikoku-jin* esetében olyan „külföldiről” van szó, akinek nincs japán állampolgársága.²² A japán társadalom mélyén él még az elképzelés, amelyben az országot egy kiterjedt faluként fogják fel, ahol ők az őslakosok, akik az odaérkező idegenektől ösztönösen megkülönböztetik magukat. Emiatt a külföldről jött idegenekkel szemben mindmáig ambivalens érzelmeket táplálnak: egyfelől az ország fejlődését elősegítő civilizáció képviselőit tisztelik bennük, de akadnak olyanok is, akik ösztönösen elha-

²⁰ *Nippon Kokugo Daijiten* 9. 1987: 750.

²¹ Ishii 2001: 151.

²² Perkins 1991: 100.

tárolják tőlük magukat.²³

Akár a *marebito*, az *ijin* vagy a *gaijin* fogalmáról legyen is szó, mindegyiket a marginalitás és a megkülönböztetés jegyében használják, tehát egyfajta általános előítélet mutatkozik meg bennük.²⁴ Létezik azonban egy speciális kategória a marginalitásban élők között. Habár a japán társadalomban élnek mindennapjaikat, japán nemzetiségűek, mégis megbélyegzettnek minősülnek. Ilyenek a nemzetközi házasságból született japánok, akik tehát csupán félig japán származásúak, és akiket *ainoko* 合の子 néven illettek az 1970-es évektől, de manapság csak a *hāfu* ハーフ, azaz a „félig japán” kifejezést használják rájuk. Habár kinézetükben hasonlítanak a japánokra, családi és kulturális hátterük tekintetében viszont különböznek, ezért a közösség és a társadalom egészére nézve potenciális veszély forrásai lehetnek.²⁵ Sőt némelyekre nem tehetséges, nyelveket beszélő személyként, hanem sokkal inkább tökéletlen japánként tekintenek.²⁶ Nem meglepő tehát, hogy az ilyen típusú, társadalmilag bizonytalan státuszú elemeket sokkal látványosabban rekesztik ki a közösségből, és bélyegzik meg, mint a teljesen kívülálló külföldieket.²⁷ Manapság azonban fokozatosan enyhülni látszik ez a felfogás, így a félig japán származásúaknak is több lehetőségük van érvényesülni az egyre befogadóbbá váló ázsiai társadalomban.

3. *Uchi-soto* és marginalitás a japán emberi kapcsolatok világában

A mindennapi társadalmi érintkezés meghatározó fogalom-párja a *kint* (*soto* 外) és a *bent* (*uchi* 内), amelyek az emberi kapcsolatok közvetlenségére vagy azok hiányára utalnak. Az emberi kapcsolatok kinti, avagy külső körébe

²³ Japán egységes, kiterjedt faluként való interpretálása Katō Shūichi 加藤周一 nevéhez köthető, aki a *Nippon* 日本 című tanulmányában fejti ki nézeteit. Elméletét Ishii foglalja össze (Ishii 2001: 152).

²⁴ Ishii 2001: 152.

²⁵ Hamabata 1986: 369.

²⁶ Hamabata 1986: 356.

²⁷ Valentine 1992: 39.

olyan személyek tartoznak, akik nincsenek egymással rokoni viszonyban, viszont valamilyen érdek – például üzleti – áll fenn köztük, ezért az együttműködés elősegítésére nagyfokú figyelmet fordítanak, és minden esetben előzékenységet (*enryo* 遠慮) tanúsítanak egymással szemben. Létezik egy ennél kijebb eső kör, ahova azokat az idegeneket sorolhatjuk, akikhez semmiféle viszony nem fűzi az adott személyt, így teljes közömbösséggel, minden előzékenység nélkül viselkedhetnek velük szemben („teljesen idegen”, azaz *aka no tanin* 赤の他人). Sőt, egyfajta negatív attitűd is megfigyelhető: ismeretlenek révén potenciális veszélyforrásként tekintenek rájuk, ezért lehetőség szerint kerülük a velük való kontaktust.²⁸

A távolságtartó magatartás egyik fő oka tehát az lehet, hogy a közönségen kívülről származó emberről nem áll rendelkezésre semmiféle biztos háttér-információ, ezért nem lehet tudni, hogyan fog viselkedni bizonyos szituációkban. A kiszámíthatatlanság okozta bizonytalanságérzet szignifikánsan mutatkozik meg a mai japán társadalomban is, amikor a japánok más etnikumhoz és kultúrához tartozó személlyel találják szembe magukat. Hosszú távon azonban mindkét fél, tehát a közösséghez látogató és az oda tartozó személy között is megerősödhet a kölcsönös megbizonyosodás igénye, amelynek kiindulópontja az információcsere. Amint a felek kiismerik egymást, csökken a bizonytalanság érzete, és fokozatosan a bizalom veszi át a helyét.²⁹

Ezzel szemben a japán típusú emberi kapcsolatok legbelső körébe a rokonok és családtagok (*miuchi* 身内) tartoznak, akik tehát az egyén privát szférájának szoros részét képezik. A privát szféra azonban sokszor egy sajátos, a családnál sokkal tágabb fogalmat is takarhat, hiszen gyakran használják a *nakamauchi* 仲間内 kifejezést, amely azokat a személyeket jelöli, akik nem családtagok, de mégis gyakran érintkeznek az adott személlyel. Ilyenek az osztálytársak vagy a saját céges kollégák (*shigoto nakama* 仕事仲間) is.³⁰

²⁸ Doi 2001: 44.

²⁹ Berger 1987: 41.

³⁰ Yoneyama 1976: 22.

Ekképpen a privát szféra nemcsak a családi fészekre, hanem a közösségte-remtő erővel bíró iskolára vagy a cégre is kiterjedhet.³¹ Tehát az egyén magánéletét igen gyakran a nagy befolyásoló erővel bíró közösség szintjén éli, amely legalább olyan jelentőséggel bír számára, mint a saját családja vagy rokoni körei.³² Az európai mentalitástól eltérően ugyanis a japán társadalom alapegységét nem az egyén, hanem a meghatározott szabályok szerint létrejött és működő csoportok (*shōshūdan* 小集団) adják. A hagyományos mezőgazdasági falvak kiterjedt közösségi munkálataiban sem egyénként, hanem több tagot számláló családként (*ie* 家) vettek részt.³³ Az egyént háttérbe szorító közösségi munkavégzés hagyománya a jelenkori társadalomban is megfigyelhető: az adott helyen, adott cél érdekében együttműködő, kisebb munkahelyi csoportosulásokba való tartozás olyan érzelmi biztonságot jelent a tagok számára, mint amilyet saját családjuk nyújthat.³⁴

Csakhogy akár a kapcsolatok külső, akár belső köreiről legyen is szó, az egyén számára mindig egyértelmű és releváns, hol húzódik a kettő közti határ. Lényegében a japánok a mindennapi társas kapcsolataikat ezekbe a külső-belső körökbe osztják fel, és ennek függvényében viselkednek egymással.³⁵ Más szóval a japán típusú kommunikációnak két éle van: az egyik az a viselkedés, amit a közelálló személyeknek mutatnak, a másik az, amelyiket az ismeretleneknek, tehát a társadalom felé nyilvánítanak ki. Az ismeretlenek irányába mutatott magatartás minimális társadalmi előírást tartalmaz, míg az ismerősökhöz, családtagokhoz, magához a céghez való kötődésben hatalmas áldozatvállalási készség mutatkozik meg.³⁶

A japán társadalmi érintkezések során elengedhetetlen, hogy a résztvevők teljes mértékben tisztában legyenek azzal, ki melyik körbe tartozik, mennyiben viselkedhetnek egymással szemben az *uchi* vagy a *soto* kimondatlan elvárásai alapján.³⁷ Éppen ezért folyamatosan definiálniuk kell saját

³¹ Doi 2001: 40.

³² Doi 2001: 42.

³³ Nakane 2009: 23.

³⁴ Nakane 2009: 24.

³⁵ Doi 2001: 43.

³⁶ Yoneyama 1976: 31.

³⁷ Lebra 1976: 23.

helyzetüket a másikéhoz képest, így helyezve el önmagukat a társadalmi csoportok egyes körein belül.³⁸ Az egyén életében döntő jelentőségű a csoporthoz való tartozás lehetősége, hiszen akik kívül esnek minden ilyen közösségen, azoknak a státusza bizonytalan, sorsuk emiatt sokszor a társadalmi ellehetetlenítés és kirekesztés lesz.³⁹

Habár az elhatárolódás egyik legszembeötlőbb formája a közömbösség kimutatása és éreztetése, japán részről valójában igen intenzív, kifelé irányuló figyelem övezi a *soto* körbe tartozó ismeretlen személyeket.⁴⁰ A közönyösség látszatának ellenére is érdeklődnek, illetve mindig is érdeklődtek a számukra ismeretlen tudást és kultúrát képviselők iránt. A japánok saját belső világukkal (*uchi*) szemben tehát megkülönböztették mindazt, ami kívülről (*soto*) jött, csakhogy a két szféra között húzódó határ az idők folyamán mindig máshol húzódott. Például a Hokkaidón élő ainuk máig sem számítanak a japán nemzetiségi tudat belső körébe, hivatalosan nemzetiségként vannak elismerve.⁴¹ Habár az európaiak megjelenésekor is létezett az erőteljes elhatárolódási szándék, ezzel együtt felfigyeltek rájuk, és élénk kíváncsisággal fordultak a keresztény misszionáriusok felé, mint ahogy azt Xaveri Szent Ferenc is feljegyezte írásaiban.⁴²

A japánok az *uchi* és *soto* köreibe sorolható emberi kapcsolataikat a *tatema* 建前 és a *hon*ne 本音 duális struktúráján alapulva irányítják.⁴³ A *tatema* azt a nyilvánosság előtt megmutatkozó, társadalmilag elfogadott viselkedést jelöli, amely az egyén pozíciójának, illetve a társadalmi elvárásoknak egyaránt megfelel. A *tatema* konvencióit a nagy létszámban történő együttélés több évszázados hagyományai alakították ki a japán szigeteken, így a közösségi kapcsolatokon keresztül értelmezhető fogalmat takar.⁴⁴ A *tatema* kifejezést a házépítési munkálatokból kölcsönözték, amikor is a felső hosszgerendát legutoljára illesztették be a ház szerkezetébe, aminek sikerét

³⁸ Nakane 1973: 2.

³⁹ Dickie-Clark 1966: 32.

⁴⁰ Doi 2001: 46.

⁴¹ Karube 2014: 4.

⁴² Doi 2001: 47.

⁴³ Doi 1988: 61.

⁴⁴ Doi 1988: 36.

gyakran megünnepelték az építőmesterekkel, így erről a jelentős folyamatról nevezték el ezt a jelenséget.⁴⁵ Ezzel szemben a *honne* az egyén valódi érzelmi megnyilvánulásait és gondolatait jelöli, amelyek gyakran ellentétesek a társadalmi elvárásokkal. Az egyéni érzéseket igyekeznek magukban tartani, és csupán a belsőleges viszonyban levő barátokkal, családtagokkal osztják meg ezeket, ezért a *honne* fogalma a csoportos kapcsolatokra vetítve nem értelmezhető.⁴⁶ Ellenben a *honne* és a *tatemaie* szerinti viselkedést a kommunikációban részt vevő minden tagnak szükséges elsajátítania ahhoz, hogy megfelelően működjenek a társas kapcsolataik.⁴⁷ A *honne* és a *tatemaie* tehát csak egymással összefüggésben értelmezhetők, és mindkettő elsajátítása nélkülözhetetlen a japánok társadalmi kommunikációjában.⁴⁸

4. A közösségi összetartás számkivetettjei

Természetszerű, hogy a japánok nem csupán idegenekkel, hanem saját, de ismeretlen honfitársaikkal is érintkeznek. Közös mozgásterük a *seken* 世間, tehát az a társadalmi tér, ahol elfogadott a nem vérrokon japánok közti mindennapos találkozás.⁴⁹ A japánok többségének szemében a széles értelemben vett társadalom, ahol az ismeretlenek egymással való érintkezése, együttműködése biztosítja a közösségi harmónia fennmaradásának lehetőségét, tiszteletre méltó fogalom, ezért használhatják a *sama* 様 tiszteleti jelzőt utána (*seken sama* 世間様).⁵⁰ Ez azt is jelenti, hogy a japánok igen tudatosan tekintenek saját társadalmukra, amelyben fontos szerep jut a teljesen idegen személyeknek és az általános értelemben vett közvéleménynek is. A társadalmi elvárások és a közvélemény jelentőségét hangsúlyozza még számos olyan szólásmondás is, amelyekben a *seken* fogalma kap szerepet. Ilyen a *seken shirazu* 世間を知らず (olyan személy, aki nem áll a realitások talaján)

⁴⁵ Doi 1988: 35.

⁴⁶ Doi 1988: 37.

⁴⁷ Doi 1988: 61.

⁴⁸ Doi 1988: 87.

⁴⁹ Yoneyama 1976: 13.

⁵⁰ Yoneyama 1976: 14.

vagy a *seken no kuchi ni to wa taterarenai* 世間の口に戸は立てられない („az emberek közt gyorsan terjedő pletykát nem lehet leállítani”). Ha egy adott közösséghez tartozó személy valamilyen oknál fogva „kilóg a sorból”, akkor sokkal kirekesztőbben viselkedhet vele a közösség, mint akár egy közösségen kívülivel szemben. A közösségi tag eltérő mivolta miatt nem határozható meg pontosan a hovatarozása, így nehezen dönthető el, hogy hol húzódik a közösség és az egyén közti határ, valamint az, hogy mennyi ideig áll majd fenn ez a kérdéses állapot, ezért a periférián álló *marginal* menként tekintenek rájuk.⁵¹ Abban az esetben, ha a csoport és az adott személy közti határok egyértelműnek és állandónak bizonyulnak, akkor nem csoporttagként, hanem teljes egészében kívülállóként tekintenek rájuk. Ilyen formában a homogénnek beállított japán társadalom *marginal* menként tekint a már említett nemzetközi házasságból született japánokra, de az ainukra vagy az okinawaiakra is.⁵²

A japán társadalomban, amely tehát az emberi kapcsolatok külső és belső köreit is magába foglalja, létezik a „belehal a szégyenbe” tartalmú mondás, amelyet a társadalom által elfogadott normák megsértése során használnak (*seken ni taishite kaomuke dekinai* 世間に対して顔向けできない).⁵³ Ha valaki súlyos, etikátlan cselekedetet hajt végre, például embert öl, akkor nem csak a saját, hanem a hozzátartozói fejére is bajt hoz, hiszen a társadalom egésze kirekeszti, megbélyegzi a családot, azaz büntetés gyanánt a bűnös privát szféráját veszik célba. A japánok éppen emiatt igyekeznek mindenáron elkerülni a szégyenbe kerülést, hiszen ez rövid távon ellehetetleníti a közösségi életüket, ami pedig igen súlyos büntetésnek számít.⁵⁴ Ez a fajta közösségi szemlélet és erős szégyenérzet a japán társadalomban mélyen gyökerező gondolat, hiszen már a hagyományos falusi közösség keretein belül elkövetett bűnök, illetve a falu jó hírének szégyenbe hozása is megtorlással, kirekesztéssel járt, amelynek büntető jellegét a *mura hachibu* 村八分 kifejezéssel illetik.⁵⁵

⁵¹ Dickie-Clark 1966: 48.

⁵² Dickie Clark 1966: 40.

⁵³ Yoneyama 1976: 28.

⁵⁴ Yoneyama 1976: 28.

⁵⁵ Yoneyama 1976: 29.

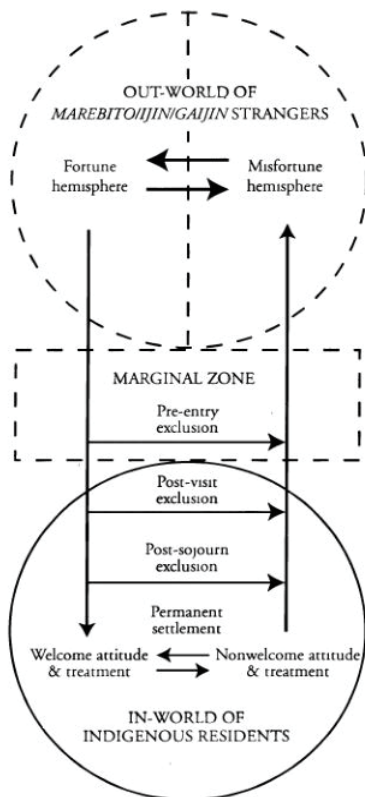
Ez azt is jelenti, hogy a japán falusi közösség összetartozás-érzete is igen erős lehetett, hiszen a közösség minden tagja kivétel nélkül közrejátszott a falu fennmaradásáért zajló küzdelemben, az együtt végzett termelői és a közösségi munkákban, valamint a közös ünnepekben is. Ez az egymásra utaltság és sorsközösségi érzet azt eredményezte, hogy mindattól, ami a falun kívülről érkezett, vagy a saját köreiken belül veszélyt jelentett a közösségre nézve, igyekeztek elzárkózni. A külvilágtól való függetlenedés reményében próbáltak saját magukra hagyatkozni, önellátóak lenni.⁵⁶ A falusi közösség együttélésének íratlan szabályai ősi időkre nyúlnak vissza, tehát a régi hagyományok alapján rögzült életmódbeli és rituális szokásokat követtek, így nem meglepő, hogy a falusiak számára a közösséghez tartozás egyet jelentett a világban való létezés érzetével. A falut alkotó egyének élete szorosan kötődött a közösséghez, meghatározta életük, sőt haláluk minden fontosabb részletét, ezért születésük pillanatától kezdve szoros társadalmi szimbiosis jellemezte életüket. Pontosabban, már a születése előtti időszakban is megfigyelhető volt a leendő közösségi tag felé irányuló kitüntetett figyelem.⁵⁷ Például az egyik újévi rítus gyanánt a falusi gyermekek ellátogattak az újházaspárok házához, ahol „megseprűzték” a fiatalasszonyt (*yometataki* ヨメタタキ), hogy így segítsék elő a közösség létére nézve is fontos teherbeesés folyamatát.⁵⁸

⁵⁶ Araki 1973: 30.

⁵⁷ Papp 2016: 87–102.

⁵⁸ Araki 1973: 31–32.

5. A japán típusú befogadás és kirekesztés modelljének ambivalenciája



1. ábra A japán típusú befogadás és kirekesztés rítusának modellje. Forrás: Ishii 2001: 160.

A japán közösségbe való befogadás, illetve az onnan való kirekesztés folyamata térben és időben látványosan megragadható (1. ábra). Ennek térbeli ábrázolásában Ishii (2001) két körre osztva különíti el a külvilágból érkezettek (*marebito*, *ijin*, *gaijin*) és az őslakosok belső világát. A külvilág egy olyan, a valóságon vagy képzeleten alapuló, meghatározhatatlan tér, ahol az idegenek élnek. A szaggatott vonallal azt igyekszik kifejezni, hogy nem egyértelmű, hol húzódnak annak határvonalai.⁵⁹ A külső szféra körét belülről egy

⁵⁹ Ishii 2001: 160.

újabb szaggatott vonallal is elválasztja, amelyen belül az egyik részbe a szerencsét hozó idegenek kerültek. Ők azok, akik jólétet és boldogságot hoznak magukkal, valamint különféle híreket a külvilágból. Velük szemben vannak a másik oldalon a szerencsétlenséget hozók, akik a pusztulás, a boldogtalanság és a szenvedés hírnökei. Az idegenek két csoportja között azonban nagyon könnyű az átjárás: a hiedelmek szerint az egyik pillanatban a pozitív értékeket képviselő idegen a másik pillanatban a közösség vesztére törhet.⁶⁰

Manapság a globalizáció hatására a Japánba érkező külföldiek minősülnek *ijine*eknek, akik ilyen módon látogatást tesznek az őslakosok világába. A belső szférába való belépéshez szükséges a határzónán való áthaladás, hiszen ez a tér választja el, illetve kapcsolja össze az idegenek és a japánok világát. Ez a képzeletbeli határzóna már az ősi időkől fogva létezett a japán közösségi tudatban, hiszen a piacnapokon, vásárokon itt találkoztak az *ijine*ekkel, akik nem tehették be lábukat a falu területén belülre. A mai értelemben vett határzónának a repterek és kikötők felelnek meg, ahol hasonló találkozás történik a külföldi és japán állampolgárok között. Ezzel szemben, ha megfigyeljük az őslakosok világát, akkor határozott körívű, azaz egy zárt és belső egységet alkotó világ képzete mutatkozik meg, amely a közösségi tagok szocializációjának fontos színtere. A belső szféra határpontjaival tisztában vannak az ott élők, akik az adott helyzettől függően hol pozitív, hol pedig negatív fogadtatásban részesítik az oda érkezőket.⁶¹

A hagyományos falusi társadalmakban az idegenek három lépésben juthattak be a faluba. Az első a belépés előtti szakasz, amikor is a határzónában vizsgálaton estek keresztül: egy mágikus erővel bíró személy döntötte el, hogy veszélyt jelentenek-e a közösségre nézve. Csak az juthatott tovább, akit veszélytelennek, valamint szerencsés erővel bírónak ítélték, akik nem feleltek meg, azokat elűzték. A második szakaszban megtörténik a belépés, amikor is az *ijine*ket szívélyesen fogadják és üdvözlnek, valamint vendégül látják a faluban, amelyre így jó szerencsét és áldást hoznak. Abban az esetben, ha az *ijine*ek ott tartózkodása során valamilyen tragédia (éhínség, haláleset,

⁶⁰ Ishii 2001: 161.

⁶¹ Ishii 2001: 162–163.

járvány) következett be, akkor az *ijineket* gyanúsították meg vele, ezért rögtön kirekesztés lett a sorsuk: száműzték, vagy rosszabb esetben elpusztították őket. Így nem meglepő, hogy a közösség hozzáállása is nagyon változékony lehetett, akármikor átszaphatott a másik végletbe. Lényegében az országba látogató külföldiekkel szemben is hasonló elvárások nyilvánulnak meg: az általuk képviselt technológia, hírek, értékek mind jólétet hozhatnak az országnak, de ha a vendéglátó fél elvárásainak valamilyen módon nem tesznek eleget, akkor kirekesztik őket a társadalomból. Ekképpen, ha a falusi közösség megbizonyosodott az idegenek pozitív képességeiről, akkor lehetővé tették számukra, hogy hosszabb időt töltsenek a belső szféra keretei között, akár engedélyezett munkavégzés mellett, bár még ez idő alatt is feszült figyelem övezte őket. Sőt a későbbiek során bármikor megvádolhatták őket egy szerencsétlen eseményből kifolyólag, ami gyakran okozhatta a veszтüket.⁶²

Ilyen módon a Japánba költözött és letelepült életmódot folytató külföldiek helyzete is ehhez hasonló. Ugyan tökéletesen elsajátították a japán kultúrát és nyelvet, de nehezen válhatnak a közösség teljes értékű tagjává, hiszen sajátos kinézetük felhívja a figyelmet arra, hogy eltérő szociokulturális környezetből származnak.⁶³ Ugyanakkor nem csupán a kinézet okozhat hasonló problémát: a külföldi (pl. brazil, argentin, fülöp-szigeteki) diaszpórákban élő, második generációs japán kivándorlók és gyermekeik (*nikkei-jin* 日系人), akik munkavállalási céllal hosszabb-rövidebb időre visszatérnek az anyaországba, sokszor nehézségek közepette, „megbélyegzett idegenként” próbálnak beilleszkedni – gyakran sikertelenül – a közösségbe.

Habár a *nikkei-jinek* az 1990-es évektől kezdve egyre nagyobb számban jelentek meg a munkaerőpiacon,⁶⁴ köztük elsősorban a második és harmadik generációs leszármazottak esetében adódtak problémák, ugyanis az identitásukat és kultúrájukat tekintve nem Japánhoz, hanem a saját külföldi diaszpórájukhoz kötődtek.⁶⁵ Emiatt, illetve hiányos japán nyelvtudásuk miatt

⁶² Ishii 2001: 163.

⁶³ Ishii 2001: 164.

⁶⁴ 1993-ban 200 000 fő *nikkei-jin* származású munkavállaló volt Japánban (forrás: Kajita 1995: 11).

⁶⁵ Kajita 1995: 12.

is „félíg japán idegenként”, ambivalens módon tekint rájuk az anyaország. A japán felmenőkkel rendelkező, de a kultúra és a nemzeti identitás terén idegennek számító *nikkei-jinek* hovatarozása mindmáig számos megválaszolatlan kérdés elé állítja a japán társadalmat, amely kezdetben drámai jelenségeként élte meg a japán kinézetű „idegen” bevándorlók beáramlását az országba. A *nikkei-jinek* megjelenésével elhomályosult az a határvonal, amellyel megállapítható lenne, hogy ki és milyen értelemben számít japán identitású személynek, ezzel pedig megkérdőjelezhetővé vált a nemzeti hovatarozás kérdése is.⁶⁶

A terjeszkedő külgazdasággal párhuzamosan, az 1970-es évek elejétől kezdve külön névvel kezdték illetni azokat a gyermekeket, akik a családfenntartó apa munkája miatt legalább három hónapot töltöttek külföldön. Ők a *kikokushijók* 帰国子女, akik gyakran váltak az iskolai bántalmazások áldozatává, főként, ha huzamosabb ideig éltek távol, mivel hazatérésük után nehezen tudtak azonosulni az uniformizált japán oktatási rendszerrel és társadalommal. A nehezen alkalmazkodó személy „mentális betegségének” (*futekiōbyō* 不適應病) fogalma is a *kikokushijók* problémásnak tartott viselkedése kapcsán terjedt el a köznyelvben. Társadalmi megítélésük szintén ambivalens, hiszen a *kikokushijók* sokszor hiányos japán nyelvi készségei és a közösség rendjét fenyegető viselkedészavarai miatt gyakran „idegen japánként” tekintenek rájuk. A társadalomba való mielőbbi visszazoktatásuk és rehabilitációjuk céljából a japán kormány több oktatási intézményt is létrehozott, így segítve a hazatértek mielőbbi asszimilációját.⁶⁷

A japánok tehát a globalizáció közepette is megőrizték azt az idegenek, tehát a nem japán kinézetű külföldiek és a saját közösségükből kilógó elemek felé irányuló ambivalens, a befogadáson és kirekesztésen alapuló mechanizmust, amely a mai napig kimutatható a társadalmi kommunikációjukban, és amely fontos szerepet játszik saját identitásuk és nemzeti hovatarozásuk meghatározásában.

⁶⁶ Kajita 1995: 13.

⁶⁷ Goodman 1990: 164–166.

Összefoglalás

Egy kívülálló számára nehéznek bizonyulhat a japán közösség zárt világába való bejutás: az első találkozás alkalmával a világok közti térben utazó, határmenti személyként (*marginal man*) tekintenek rá, akit az ősi időkben a *marebito*, majd a későbbiekben az *ijin* és a *gaikoku-jin* elnevezéssel illettek, és akiket a közösség felfogásának megfelelően hol pozitív, hol pedig negatív fogadtatásban részesítettek. Az idegenek alakjának és szerepének megítélése meglehetősen ambivalens, amelynek gondolatvilága mindmáig mélyen gyökerezik a japán társadalomban. Csakhogy éppen ez az ambivalens látásmód teszi lehetővé, hogy a közösség szabályait követve átmenetileg, vagy szerencsés esetben a tisztátalanság (*kegare*) elhárítása miatt szükséges rítusok elvégzése után véglegesen lehetővé tegyék az idegenek bejutását a csoportba. Ugyanakkor, ha bebizonyosodik róluk, hogy a közösség létét fenyegető veszélyt rejtenek magukban, akkor az idegenek sorsa a végleges kiközösítés lesz.

Az idegenekkel kapcsolatos, ellentmondásokon alapuló nézetek azonban manapság is erősen kihatnak a japánok mindennapi életére és identitásbeli gondolkodásmódjára. A társadalmi problémaként számon tartott *nikkei-jineket* vagy *kikokushijókat*, akik hosszabb idő után tértek vissza az anyaországba, vagy a Japánban élő, de nemzetközi házasságból születetteket is félig japán származású „idegennek” tekintik és megbélyegzik. Ezek a japán származású, de eltérő identitású családokból származó emberek nagy veszélyt jelentenek a társadalom egészére, ugyanis jelenlétükkel megkérdőjelezhetővé és bizonytalanná teszik a japán és nem japán nemzetiségűek között húzó-dó határvonal pontos helyét.

Azonban nemcsak az „idegennek” tartott személyek, hanem az őslakos japánok életét is befolyásolják a merev közösségi és társadalmi szabályok, amelyek nagy hatással vannak a privát szférára. Megkövetelik, hogy az egyén a közösségi konvenciók és elvárások, a *tatemaie* elve alapján viselkedjen, és hogy képes legyen a társas kapcsolatainak belső és külső körei között különbséget tenni, hiszen ez a sikeres társadalmi kommunikáció legfontosabb előfeltétele. Azokat a japánokat, akik valamilyen formában vétket követnek

el a közösséggel szemben, szintén megbélyegzik, amivel ellehetetlenítik a társas kapcsolataikat, ez pedig súlyos büntetést jelent a számkivetettek számára.

A közösségi érintkezések és az identitás kérdésének tükrében érdekes kérdéseket vet fel a továbbiakban, hogy a külföldön munkát vállaló japánok hogyan tekintenek magukra és az ottani idegenekre az új társadalmi közegben, miként képesek felépíteni itt saját közösségüket, valamint azt, hogy milyen módon igyekeznek megőrizni nemzetiségi tudatukat és a Japánból magukkal hozott konvenciókat, elvárásokat.

Másodlagos szakirodalom

Akamatsu Keisuke 赤松 啓介 2005. *Sabetsu no monzoku gaku* 差別の民俗学 [A diszkrimináció néprajza]. Tokió: Chikuma shobō.

Akasaka Norio 赤坂 憲雄 1992. *Ijinron josetu* 異人論序説 [Bevezetés az idegen-elméletbe]. Tokió: Chikuma shobō.

Araki Hiroyuki 荒木 博之 1973. *Nihonjin no kōdō yōshiki* 日本人の行動様式 [A japánok viselkedési formái]. Tokió: Kōdansha.

Berger, Charles 1987. „Communicating under uncertainty.” In: M. Rolaff (ed.) *Interpersonal Processes*, Newbury Park. CA: Sage, 39–62.

Dickie-Clark, H.F. 1966. *The Marginal Situation*. London: Routledge and Kegan Paul.

Doi, Takeo 1988. *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tokyo: Kodansha International.

Doi, Takeo 2001. *The Anatomy of Dependence*. Tokyo: Kodansha International.

- Goodman, Roger 1990. „Deconstructing an anthropological text: a 'moving' account of returnee schoolchildren in contemporary Japan.” In: Eyal Ben-Ari – Brian Moeran – James Valentine (eds.) *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 163–187.
- Hamabata, Matthews Masayuki 1986. „Ethnographic boundaries: culture, class and sexuality in Tokyo.” *Qualitative Sociology* 9.4: 354–371.
- Ishii, Satoshi 2001. „The Japanese Welcome-Nonwelcome Ambivalence Syndrome toward *Marebito/ Ijin/ Gaijin* Strangers: Its Implications for Intercultural Communication Research.” *Japan Review* 13: 145–170.
- Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 1995. *Ijinron: minzoku shakai no shinsei. 異人論 : 民俗社会の心性* [Idegen-elmélet: a népi társadalom természete]. Tokió: Chikuma shobō.
- Lebra, Takie Sugiyama 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kajita, Takamichi 1995. „Characteristics of the Foreign Worker Problem in Japan: To an Analytical Viewpoint.” *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 27. 1: 1–26.
- Karube Tadashi 茆部 直 2014. „Uchi to soto no shisō shi 「内」と「外」の思想史 [A „kint” és a „bent” fogalompárjának eszmetörténete]”. In: Karube Tadashi 茆部直 – Kurozumi Makoto 黒住真 (eds.) *Nihon no shisōshi dai 3 kan: uchi to soto = taigaikan to jikozō no keisei* 日本 の思想史 第3巻: 内と外 = 対外観と自己像の形成. Tokió: Iwanami shoten.
- Miyamoto Tsuneichi 宮本 常一 1969. „Hōrōsha no keifu 放浪者の系譜 [A vándorlók leszármazása]”. *Dentō to gendai* 伝統と現代 2.3: 13–23.

- Miyata Noboru 宮田 登 1986. „Teichakumin kara no shiten wo koete 定着民からの視点を超えて [A letelepültek nézőpontjának meghaladása]”. *Shūkan dokusho-jin* 週刊読書人 5.5: 1.
- Nakane, Chie 1973. *Japanese Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Nakane Chie 中根 千枝 2009. *Tate shakai no rikigaku* タテ社会の力学 [A vertikális társadalom mechanizmusa]. Tokió: Kōdansha.
- Namihira Emiko 波平 恵美子 2009. *Kegare* ケガレ [Tisztátalanság]. Tokió: Kōdansha.
- Nippon Kokugo Daijiten* 9. 日本国語大辞典 9. [Japán nyelvi nagyszótár 9.] 1987. Nihon Daijiten Hakkōkai 日本大辞典刊行会 (ed.) Tokió: Shōgakukan.
- Papp Melinda 2013. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág.” *Távol-keleti Tanulmányok* 3.1–2: 227–248.
- Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Park, Robert Ezra 1928. „Human migration and the marginal man.” *American Journal of Sociology* 33: 881–893.
- Perkins, Dorothy 1991. *Encyclopedia of Japan: Japanese History and Culture, From Abacus to Zori*. New York and Oxford: Facts on File.
- Simmel, Georg 1950. „The stranger.” In: Wolff Kurt (ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 402–408.
- Valentine, James 1992. „On the borderlines: the significance of marginality in Japanese society.” In: Eyal Ben-Ari – Brian Moeran – James Valentine (eds.) *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 36–57.
- Yoneyama Toshinao 米山 俊直 1976. *Nihonjin no nakama ishiki* 日本人の仲間意識 [A japánok társasági tudatossága]. Tokió: Kōdansha.